¡ABORDAXE!

Boletín informativo anarquista
nº 19 · Galiza · Maio 2017 · mensual

abordaxe.wordpress.com
abordaxe@bastardi.net



O fim do Apartheid contra o reintegracionismo galego

*Manifesto **anónimo** da primavera de 2016.*

Na casa em que nasci, citando Rosalia, dizem irmao e galega. Na tua, no entanto, dizem irmán e ghalegha. Uns falam de corisco e de barruçar, outros de pedraço e de poalhar. A tradição académica, sobre estas diferenças, construiu imensos catálogos, o grande edifício da dialetologia, com tantos praticantes. O furor em defesa da variedade é uma constante da filologia galega e um dos poucos legados etnográficos reconhecidos entre a população que, mesmo subestimando o seu património linguístico, surpreenderia a falantes doutras línguas com maior tradição normativa por valorar tanto as variantes. Diversidade é riqueza, parece ser o slogan. "Nós não falamos assim", "não falamos como os da TVG", "não falamos como os da costa, ou como os da chaira".

Todo esse respeito pela variação desaparece assim que se fixa por escrito. Como se fosse impossível perceber um texto se não estivesse escrito como estudámos no Instituto, na época em que as pessoas se afizeram a introduzir os computadores nas suas vidas, a gerir os seus pagamentos pela internet, a socializar os seus afetos através das redes sociais, no imaginário coletivo isso que se chama o/a falante continua a ser visualizado como uma pessoa com escassa formação, que se assusta por um ç e deixa de ler um texto se não está grafado tal como aprendeu nas aulas. Referentes políticos e intelectuais apresentam como impossível repartir folhas informativas à saída da Citroën se não estão redigidas segundo a mesma tradição gráfica do espanhol, embora usem um léxico requintado, que conjunta sisudos conceitos políticos com uma seleta escolha de termos populares com sabor local. O professorado assegura as crianças não poderem ler Harry Potter em português, mas não vê assim tão problemático que esse mesmo alunado entenda um texto de Otero Pedraio que, até agora, ninguém leu sem dicionário à mão –ou á man.

Indo para o caso do espanhol, Juan Ramón Jiménez escrevia elejía e escelentísimo; Gabriel García Márquez propunha uma simplificação ortográfica sustentada em que ninguém confundiria revólver com revolver nem entenderia porque burro se escreve com b e vaca com v, visto que das duas letras levadas para a América pelos avós espanhóis, sempre sobra uma. Ambos escritores conseguiram o Prémio Nobel. Porém, na literatura galega não há de ter um Nobel nenhum dissidente. Isso está assegurado. Qualquer dissidente antes será emudecido, silenciado e colocado fora do sistema literário.

As editoras galegas profissionais não publicam fora da normativa em vigor, qualificada de oficial. Contra toda a lógica e contra os seus interesses —chegarem ao maior público possível ou, mesmo, visibilizarem movimentos diversos dentro do panorama cultural— condenam ao ostracismo a quem ousar optar pelo ç e pelo nh: constroem assim uma mitologia de letras malditas. Igualmente, os prémios literários excluem aqueles textos que não obedeçam fielmente os ditados da Academia. É possível concorrer com erros, gralhas ou espanholismos —esses podem corrigir-se num tratamento posterior do texto; o pecado é usar as letras malditas. Nas palestras cantam-se as literaturas de tradição oral, que nunca foram escritas, e um furor antiacadémico e democrático ocupa as aulas um instante; furor que se esvaece no momento em que alguém usa um nh. A liberdade é para os indígenas doutras tribos; nesta tudo fica sob controlo. Nos júris literários utiliza-se o critério do "bem escrito" num sentido escolar, isto é, como acompassado a uma normativa ortográfica, não no sentido de criativamente evocador. Valora-se, antes de mais, conformar-se, obedecer. Com efeito, quem escreve noutra tradição gráfica não está a cometer uma gralha; simplesmente adequa-se a um padrão diferente mas, curiosamente, as autoridades perdoariam o erro, o despiste ou a ignorância; o que não perdoam é que se explique a história da língua doutra maneira, mesmo se essa outra maneira é apenas um bocado diferente. Dizer que os reis da Castela medieval escreviam poemas em galego-português está bem. Dizer que hoje escrevemos poemas em galego-português está mal. Hoje o galego-português já não existe. Hoje até nem é patriótico: vivam os estados e as suas fronteiras mas sejamos apolíticos ao transmitirmos linguística! Pode-se dizer ghallegho e corisco; não se pode dizer nem faço ideia disso, mas non me dou de conta.

Ser preto é não poder subir ao autocarro dos brancos. Seguramente é também estar condenado a um estilo de vida, a uma economia, a uma peculiar maneira de habitar a existência que os não-pretos desenharam previamente e no seu benefício. Mas deixemos a instantânea lá: no momento em que Rosa Parks, esgotada, não pode ocupar a cadeira livre no autocarro pela sua cor de pele. Importa é esse relato minúsculo, onde se agiganta o ridículo da discriminação. Ser reintegracionista é hoje na Galiza não poder subir ao autocarro da literatura galega. Seguramente implica mais causas, algumas delas esgrimidas com orgulho pelo movimento do NH: ter uma conceção determinada da língua e das suas possibilidades, ter um posicionamento político,

Neste número

demonstrar um tipo de rebeldia. Mas também é não poder ocupar o assento reservado a outrem.

Dizem que o pessoal não nos lê porque não nos entende. Mas sim entende Otero Pedraio ou Méndez Ferrín, excelentes escritores com elencos léxicos imensos. Os hispanofalantes encontram em El amor en los tiempos del cólera uma frase de Fermina Daza: "Más es la bulla". Poderia-se desafiar o professorado de literatura espanhola a explicar amanhã à sua turma o que significa essa frase. Em caso de não poderem, deveriam concluir que a mensagem literária não deixa de circular quando a língua propõe dificuldades; ao contrário, a literatura serve para estender a língua, para a expandir até ao infinito. Não é um problema de inteligibilidade. É, com efeito, um problema político, relativo aos limites da nação e ao seu relacionamento com o estado. Mas, sobretudo, está a ser, cá e agora, um problema ético.

O reintegracionismo desafia. A partir desse desafio instalou-se uma lógica de guerra. O inimigo de guerra não pertence à nossa tribo e, portanto, podemos fazer o que quisermos com o seu corpo: mutilá-lo, vexá-lo, bater nele, sacrificá-lo ou arrancar-lhe o coração e atirá-lo ao lume. Mas, quando se instaura uma lógica sustentada na ética, as pessoas empatizam com o inimigo de guerra e não consentem com a sua humilhação. Em vez de massacrarem os inimigos duma guerra de grafias que está a enfrentar os defensores duma mesma língua ameaçada —não se esqueça esse dado—, as pessoas que, no seu legítimo direito, decidiram escrever em ILGA, deveriam solicitar uma cessação de hostilidades. Por ética.

Uma pedagoga norte-americana, Jane Elliot, concebeu um experimento contra a segregação racial em 1968, quando o discurso herdado de Martin Luther King tentava combater o ódio e instaurar os direitos civis. Dividiu uma turma de primária segundo um critério algo esquisito: a cor de olhos. Convenceu as crianças de que ter olhos azuis era sinónimo de inteligência e bondade, e ter olhos castanhos de apatia e atraso académico. Passados uns dias, repetiu o experimento a mudar os valores associados a cada cor de olhos. O curioso é que, em cada caso, as crianças assumiam até ao final a dramatização: se a professora afirmar que ter uma determinada cor de olhos faz com que alguém se comporte de inepto, esse alguém comporta-se como um inepto. São profecias auto-cumpridas. Se nesta sociedade os reintegracionistas são punidos, se se insiste em que somos as margens, é provável que acabemos por nos comportar como margens, de maneira que a sociedade inteira perderá a energia em defesa da língua que o reintegracionismo pode achegar numa época de feroz assédio ao galego. Os e as reintegracionistas somos estigmatizados como minoria (por acaso não é todo o galego minoritário cá e agora?), como lusófilos (por acaso seria melhor ser hispanófilo ou anglófilo?), como sectários (por acaso não somos parte dum movimento em favor da abertura?). Mas os e as reintegracionistas estamos a sofrer discriminação e isso é algo que os não reintegracionistas —tantas pessoas que usam a língua galega sem serem parte das suas elites e, portanto, sem capacidade de decidirem nada nesta guerra— não podem nem devem consentir.

Quem escreve hoje em galego, segundo uma tradição normativa diferente da preconizada pelas instituições —não vamos argumentar sobre se é mais antiga, mais potente ou filologicamente melhor fundamentada; não agora— simplesmente não pode concorrer a prémios, não recebe a atenção da crítica, não sai na foto. Quem escreve hoje em galego reintegracionista não existe. Este apagamento é injusto. É um castigo desproporcionado —qual foi a falta? Juan Ramón Jiménez, na Espanha franquista, escreveu intelijencia e obteve um Nobel. Gabriel García Márquez propus assinar um tratado de limites entre g e j e obteve um Nobel. Ricardo Darín exclama no ecrã: Sós un boludo... E todos os espanhóis, que não falam assim, percebem... e não se atrevem a dizer que isso não é espanhol.

O reintegracionismo jogou o seu papel nas margens mas não pode continuar lá. Os de olhos castanhos somos diferentes dos de olhos azuis. Como os homossexuais. Como as minorias étnicas. Como as mulheres. Como todos os inimigos de todas as guerras. O reintegracionismo faz parte da cultura em língua galega. E nesta altura está a reclamar que alguém dê um passo para a frente. As grandes editoras (Xerais e Galaxia à cabeça), os movimentos sociais em defesa da língua (Queremos galego, a Mesa pola Normalización Lingüística), as associações que zelam por uma cultura ameaçada (as de escritor@s, de editor@s, de livreir@s) devem dar-nos entrada. Urgentemente. Para a Rosa Parks ocupar a cadeira vazia, a da vergonha.



Historia

Lembrando aos destrutores de máquinas

por Cristóbal Cornejo

Cada 1º de maio lémbrase aos mártires de Chicago, pero moi poucos lembran a James Towle, o derradeiro destrutor de máquinas colgado en 1816, que se enfrontou á morte entoando un himno luddita. O enorme cortexo fúnebre que o acompañou terminou de cantar as estrofas que non alcanzou o finado. Hoxe, algúns retomamos os anacos do crebacabezas e tentamos facelos dialogar co presente e o futuro, no mero feito de lembrar ao contraxeito.

A noite do 12 de abril de 1811, 350 homes, mulleres e nenos atacaron unha fábrica de fiados en Nottinghamshire, destruíndo os grandes teares a mazazos e queimando o lugar. 60 teares foron esnaquizados esa mesma noite noutros pobos próximos. A sabotaxe rápidamente estendeuse cara Derby, Lancashire e York, corazón da Revolución Industrial inglesa de principios do século XIX, dando vida a unha das máis míticas historias de acción directa contra o capitalismo: O luddismo. A fábrica queimada esa primeira noite luddita pertencía a William Cartwright, fabricante de fiados de mala calidade, pero producidos en maquinaria de última tecnoloxía.

O movemento estendeuse por unha década, con enorme intensidade os primeiros cinco anos. Con posterioridade a esa data, o cuantitativo deu paso á progresiva maduración dunha conciencia revolucionaria nos ludditas que aínda se manifestaban. O movemento non só involucrou a obreiros téxtiles: Agrícolas, mineiros e outros coincidiron nas accións destrutivas. Dacordo a Thompson "a simple violencia revolucionaria rara vez estivo tan estendida na historia inglesa".

Segundo John e Paula Zerzan, o movemento adoptou o seu nome do mozo Ned Ludd, quen preferiu esnaquizar o tear a marteladas antes que producir as miserables pezas que lle solicitaban. Con todo, o investigador arxentino Christian Ferrer afirma que Ned Ludd non existiu, senón que só foi un nome, como tantos outros que se utilizaron para asinar reivindicacións: Señor Pistola, Señorita Ludd, Pedro Felpa, Xeral Xustiza, Sen Rei, Rei Ludd, ou Joe o Incendiario (todos, orixinalmente en inglés).

Sexa como sexa, o luddismo estendeuse como a peste negra por varias zonas de Inglaterra, o que significou que en 1812 ditásen leis que levaban á forca a quen destruíse unha máquina. Controlar os instrumentos de produción ou destruílos; esta idea exaltaba a imaxinación popular e proporcionaba aos ludditas un apoio unánime na poboación.

A época de Ludd

Tal como sinala Marx na súa brillante exposición sobre a chamada "acumulación orixinaria do capital", desde o último terzo do século XV ata fins do XVIII, "refugallos brutais, horrores e vexacións" afectaran ao pobo expropiado das súas terras. En Inglaterra, a poboación rural non obtivo nin un céntimo de indemnizacións polos 3.511.770 acres de terras comunais que entre os anos de 1801 e 1831 fóronlle arrebatados e ofrecidos como agasallo aos terratenientes.

Ademais, unha lexislación sanguenta desatouse desde o 1500, que perseguía a folganza e obrigaba a homes, nenos e mulleres a converterse en asalariados, baixo ameaza de atroces castigos físicos. Cara a 1810, a subida de prezos, a perda de mercados pola guerra con Francia e o complot dos novos industriais para non comprar aos agonizantes pequenos talleres, ameazaban as condicións de vida dos obreiros ingleses.

Doutra banda, a conculcación dos dereitos de liberdade de prensa e reunión -prohibidos pola guerra contra Napoleón- e a lei que prohibía emigrar aos fiadores, para evitar a fuga de obreiros cualificados, crearon o contexto preciso para a explosión destrutiva do nacente proletariado inglés. Pero como sabemos, ningunha sublevación espontánea ocorre dun día para outro. A dor e o odio acumulado pola violencia do capital provo-

can que, "ás veces, séculos enteiros vértense nun só día", ao dicir de Ferrer.

Milicia invisible

A pesar de que aos destrutores de máquinas tratóuselles de "reivindicadores reaccionarios" e ao seu movemento como "a última rebelión medieval", Ferrer sinala que a pesar do terror provocado no reino e o parlamento, o esquecemento histórico dos ludditas é porque o seu obxectivo non era político, senón social e moral: non querían o poder senón desviar a dinámica da industrialización acelerada. Unha utopía, por certo, naquel contexto de ascenso e consolidación do capitalismo na súa fase industrial, e un Estado que non fai máis que asegurar esta situación, a través de leis e o monopolio da utilización da violencia.

Os Zerzan engaden que o luddismo non era un ataque contra a produción sobre bases económicas, senón que era ante todo a resposta violenta dos obreiros ás tentativas de degradación en forma dun traballo inferior: obxectos barateiros, pezas montadas a bulir... o que se contrapoñía co traballo realizado nos antigos talleres e máis aínda no artesanado. Os ludditas foron unha sorte de milicia escura, invisible, heteroxénea na súa composición: Incluíu a demócratas painistas, relixiosos radicais, organizadores de trade unions (proto-sindicatos), emigrantes irlandeses, jacobinos varios...

Sen líderes, organización formal permanente, nin un mestre ou libro ao que seguir, a súa historia chegou a nós como un eco do pasado, reconstruída, con máis ou menos fidelidade, a través de himnos e cancións, actas de xuízos, informes militares e de espías, noticias e unha sesión no parlamento inglés, adicada exclusivamente a eles. Con todo, unha análise máis detallada da prensa, cartas e folletos reivindicatorios demostra -a xuízo de Zerzan- que a insurrección estaba claramente orientada; por exemplo, «todos os nobres e os tiranos deben ser derrocados», declara un destes, distribuído en Leeds. Os preparativos para unha revolución xeral explícita eran evidentes, por exemplo en Yorkshire e Lancashire, xa en 1812, asegura o filósofo anarcoprimitivista.

O seu nivel organizativo apréciase na súa práctica mediante o sistema de delegados (locais e federais) e de correos humanos, as técnicas de camuflaxe e descoido das tropas persecutorias, o saqueo planeado de armerías, as mensaxes cifradas nas paredes... Ademais, os ludditas contaban co apoio da poboación, porque eran a poboación. Transmitida de xeración en xeración, unha vella canción de guerra luddita di: "Ela ten un brazo / e aínda que só ten un / hai maxia nese brazo único / que crucifica a millóns / destruamos

ao Rei Vapor, o Salvaxe Moloch"; e outra: "Noite tras noite / cando todo está quieto / e a lúa xa cruzou o outeiro / marchamos a facer a nosa vontade / con machada, pica e fusil!".

A ofensiva dos destrutores de máquinas en 1812 levou ao Goberno a enviar un enorme número de tropas ás zonas en mans dos sublevados; tropas que cuantitativamente superaron ás que neses momentos enfrontábanse a Napoleón. Pero o Exército non era forte, coxeaba, o seu campo de acción e efectividade debilitábase, xa que se sospeitaba que moitos soldados simpatizaban ou, directamente participaban, da causa luddita. Por iso, a revolta anti-máquinas impulsa outro elemento central da sociedade moderna: A institución do sistema de policía profesional, xa que a milicia voluntaria nese entón, "só servía para armar aos que eran máis violentos no seu desacordo" (Hammonds).

Por dous anos, os destrutores de máquinas foron perseguidos por un exército de 10 mil soldados ao mando do xeneral Thomas Maitland, a quen logo de decenas de mortos rebeldes ao seu paso, concedéuselle o título nobiliario de baronet, foi nomeado gobernador de Malta e logo comandante en xefe do mar Mediterráneo. Un elemento interesante de analizar, deliñado por Zerzan, é o luddismo en opción ao florecente sindicalismo inglés. Aínda que, entre 1799 e 1824 as Combinations Acts prohibiron os sindicatos, os ludditas xa rexeitaban o rol de encadre e compromiso que -pola súa natureza aliñada- o aparello sindical realizaba co capital. Máis aló, algúns membros do Parlamento acusaron directamente os propietarios do caos social, por non utilizar plenamente a vía sindical para resolver o conflito.

Proxeccións

Unha dos aportes históricos do luddismo é iniciar na modernidade o debate entre os partidarios e detractores da tecnoloxía, e como esta debería ser tratada, aínda cando a súa crítica en actos non fose soamente contra a máquina como artefacto. En todas as ideoloxías modernas este debate está presente, desde conservadores a socialistas, desde ecoloxistas a feministas, por canto a técnica (e a máquina ou o gadget) aumentou o seu protagonismo na civilización moderna.

Como sinala Miguel Anxo Bastos, é no ámbito da esquerda, especialmente da marxista, onde máis contradicións internas pódense atopar entre partidarios e detractores do avance técnico. Nin sequera a obra do propio Marx é concluínte, pois sendo central para o seu sistema a análise das repercusións da tecnoloxía na dialéctica do progreso histórico, non hai un posicionamento definitivo respecto diso. Por unha banda, parece aceptar o carácter alienante da moderna produción capitalista, pero, por outra, parece aceptar que o desenvolvemento do capitalismo, e polo tanto a súa superación, virá determinada polo desenvolvemento tecnolóxico. É dicir, para que o socialismo logre impoñerse serán necesarios, previamente, grandes avances tecnolóxicos. Dentro da dialéctica de Marx, pode situarse máis críticamente a análise que realiza Walter Benjamin, na primeira metade do século XX, o que se clarifica con posterioridade na teoría e práctica situacionista, entre cuxos practicantes algúns ven na tecnoloxía a maneira de crear situacións máis intensas e lograr a recuperación real do tempo libre. Entre os seguidores de Marx considerados marxistas (Marx nunca se considerou marxista e criticou toda ideoloxía), as variantes son aínda máis contrapostas: Desde o industrialismo de Lenin ao ludddismo extremo dos comunismos asiáticos -como pode verse na chamada Revolución Cultural China e o comunismo agrario de Cambodia, cuxo obxectivo declarado era a destrución de todo vestixio de desenvolvemento tecnolóxico para posibilitar o advenimento do home novo.

Hoxe, dadas as alianzas entre ecoloxismo e marxismo -e o estado de descomposición histórica- a crítica cara á tecnoloxía provén, principalmente, desde a "ultraesquerda", xa que a socialdemocracia ou quen comulga coa chamada "terceira vía" viven en constante contradición entre o que podería chegar a ser das nosas vidas cos avances tecnolóxicos de e para o capitalismo, e o que en realidade ocorre con estes avances. A impopularidade que xera hoxe amosarse contrario á tecnoloxía leva a que a discusión entre "especialistas" non se centre no rexeitamento desta, algo que se ve como reaccionario e absurdo, senón na maneira en que se ocupa, quen acceden a ela e quen a controla. A diferenza da clásica crítica da alienación que o traballo fabril produciría nos traballadores, os ludditas contemporáneos ou neoludditas -salvo os primitivistas- centran as súas críticas en tecnoloxías de uso cotián (televisor, computador, etc.), non directamente vencelladas ao ámbito laboral.

Dentro das teorías contemporáneas máis amplas, que problematizan o impacto da técnica na vida humana, está o que pode identificarse como "determinismo tecnolóxico", é dicir, a tecnoloxía como un ente dotado dunha dinámica propia e independente e que é capaz de condicionar o devir do resto dos compoñentes do sistema social. Respecto diso, para Lewis Mumford a técnica moderna chega a converterse nun Leviatán que domina a vida de homes e mulleres, impedindo o desenvolvemento do potencial do ser humano. A súa solución non é o rexeitamento da tecnoloxía, senón o desenvolvemento dunha técnica axeitada para potenciar a autonomía, e unha tecnoloxía, necesariamente, a pequena escala, oposta á "megamáquina" que ameaza aos seres humanos.

Un dos máis tráxicamente afamados "neoludditas" é Theodore Kaczynski, tamén coñecido como o Unabomber, ex académico universitario que abandonou a inicios dos 70 a vida urbana e mudouse a unha cabana en Montana onde viviu sen luz nin rede de sumidoiros, atopándose coa súa natureza e reflexionando sobre os efectos da técnica na civilización contemporánea. Tan intensas foron as súas conclusións que levou a cabo 16 atentados con cartas-bomba autoproducidas (sabotando por anos, de feito e sen querer, o márketing directo vía envíos a domicilio). Os seus obxectivos principais foron aeroliñas aéreas e universidades, asasinando a 3 persoas entre 1976 e 1996, ano en que foi apresado. Un ano antes, publicouse en New York Times o seu escrito "A Sociedade industrial e o seu futuro", no que formulou a síntese do seu pensamento: Colapso xeneralizado do mundo capitalista. Para Kaczinski, a sociedade organizada presiona con diversa violencia aos seus individuos para asegurar que a orde social funcione. Cando esta presión excede os límites, veñen as revoltas, o crime ou a depresión.

"Mentres que no pasado os límites da resistencia humana restrinxiron o desenvolvemento das sociedades, a sociedade tecnolóxico-industrial poderá vencer eses límites ao modificar aos seres humanos, xa sexa mediante métodos psicolóxicos, biolóxicos, ou ambos. No futuro, os sistemas sociais non se axustarán ás necesidades dos seres humanos, senón todo o contrario", explica.

Doutra banda, a filosofía anarcoprimitivista chegou máis profundo na súa crítica da sociedade civilizada. Oponse ao poder e a xerarquía desta, a división social do traballo e a especialización, a institucionalización dos desexos naturais, a mediatización a través dunha cultura simbólica, o patriarcado, a ciencia e o industrialismo, promovendo unha especie de

“volta ao salvaxe” baixo preceptos individualistas e de relación holística coa natureza. Os seus críticos son diversos, tanto polo utopismo e mesianismo que se desprende das súas ideas, así como pola contradición existente entre a posibilidade certa dunha vida non mediatizada hoxe e o tamaño da poboación humana universal.

“Non hai audición posible para as profecías dos derrotados”

A 200 anos da aparición dos destrutores de máquinas, a súa lembranza chéganos como un rumor que se proxecta nesa historia a contrafío que é necesario revisar. Os gañadores escribiron e interpretaron os feitos cristalizando todos os momentos de verdade e perigo que neles se agochan. Explicando o inexplicable, deformando o que polo seu dinamismo non acepta a abstracción, impoñendo unha verdade a medias entre quen non pode revelar o seu protagonismo no consignado.

Seguindo a Zerzan, preguntarse hoxe que podía ter de radical un movemento que “limitábase” a criticar eticamente a maneira de producir, é non captar a súa íntima verdade: A relación entre a destrución de maquinaria e a traizón ao sistema de produción hexemónico. A loita do produtor pola integridade do seu traballo vital enfronta a lóxica do capitalismo enteiro. É, antes que todo, un enfrontamento de dúas formas de producir a vida e o que permite a subsistencia, de intereses que se contrapoñen absolutamente, do vivo sobre o morto.

A petición de desterrar a fraudulencia da produción en serie, a baixo custo, é un desastre tanto para o ritmo de produción como para a acumulación de capital. Nese sentido, a crítica ética, logo económica, do luddismo, vén adiantar a principal contradición que a tecnoloxía avanzada supón no capitalismo tardío: Hoxe, cando temos os avances técnicos máis poderosos, a roupa dura menos, os artefactos son cada vez máis de usar e tirar, e diariamente, morren no mundo millóns de persoas que non teñen que beber ou comer. Ned Ludd quedou relegado ao esquecemento, nun pacto de silencio que os explotados aceptaron por sobrevivencia. Tras anos de loitas intensas, onde quedaron 1.100 máquinas destruídas, seis fábricas queimadas, 15 ludditas mortos, 13 confinados en Australia e 14 aforcados, Que nos queda?



Manuel Antonio e o anarquismo

Por Xoán Abeleira

En 1997 saíu no número 17 da revista Ólisbos un artigo titulado «Manuel Antonio e a “suprema lei da estética”», da miña autoría, baixo o nome errado de Manuel Ferreiro Salgueiro. O pequeno traballo respondía ao interese por reivindicar a evidente ideoloxía anarquista de Manuel Antonio, tantas veces referida como un verniz rebelde do autor a tempo que asolagada polas referencias a un seu nacionalismo. Na altura, e desde o ámbito de traballo do Ateneu Libertario Ricardo Mella da Coruña, tentamos por de relevo até que punto o anarquismo foi para este autor o seu motor ideolóxico principal, e de que modo puido influír no seu sentimento nacionalista, ampliándoo dun xeito verdadeiramente orixinal.

Manuel Antonio e “suprema lei da estética”

Relativamente ás persoas que se preocupan do seu destino, pódense clasificar en dous tipos principais: aquelas que reflicten sobre o que queren ser e aquelas que se preguntan o que son. As primeiras pretenden decidir. As segundas desexan descubrirse. A atitude primeira é de goberno da vida. A segunda de coñecemento, e conducente á propia construción. Entre os últimos, Manuel Antonio.

Cando Manuel Antonio comeza a manifestar o seu compromiso político a ideoloxía anarquista podía respirarse na Galiza como esas bacterias flutuantes do ar de todos os días. As asembleas da Confederación Rexional Galaica podían representar decenas de millares de afiliados. As publicacións periódicas nacían como cogumelos e enmudecían ou morrían como bolboretas, encanto se decidían greves coa cabeza e o corazón que a fame cobraba no estómago e as forzas represivas estatais no corpo, na liberdade e na vida dos sindicalistas e as súas familias. Ser operario e querer sumarse á loita pola dignidade da vida significaba, entre outras cousas, estar sindicalizado na C.N.T., na U.G.T. ou en asociacións agrarias.

Canto á burguesía, esa clase que tendo aceso a estudos medios e superiores pode viaxar e dedicarse ás tertulias de café, existe unha preocupada apenas pola perpetuación da “orde social” e outra, con certa tradición mais en mudanza ideolóxica, preocupada pola defensa organizada da identidade cultural galega. Os segundos son os nacionalistas, que partindo da diferenciación cultural do país non deixarán de anunciar, nos primeiros tempos, unha necesaria autonomía política aparentemente só interesada nunha confederación ibérica de pobos libres, mais nos anos seguintes claramente a favor tan só dun Estado democrático que garantise a consecución dunha autonomía nacional galega. Seu fin último era unha Galiza libertada de goberno foráneo.

Para os anarquistas as prioridades da loita estaban situadas no día a día, nas decisións asemblearias por necesidade apresadas e referidas sempre ao teito e ao pan dos traballadores. Neste sentido, o fin era a revolución social, vinculada á repartición da riqueza e á autoxestión. Entre estes dous tipos sociopolíticos, que opoño de forma operativa, existía, como é fácil supor, unha grande variedade de subtipos que propiciaron en ocasións certa permeabilidade de ideais e portanto a intercolaboración desde os respectivos proxectos: á par de anarquistas rexos existían anarcosindicalistas moderados, á par de nacionalistas conservadores tamén existía unha burguesía nacionalista progresista... Aínda que os quiñentos afiliados das Irmandades da fala e os vintecinco mil da Confederación Rexional Galaica da C.N.T. en 1922 non sexan representativos de todas as posicións ideolóxicas do país, resulta fundamental coñecermos estes referentes para radicarmos a ideoloxía política de Manuel Antonio. Neste sentido, na única afirmación do poeta que se conserva referida na súa correspondencia a unha ideal organización socioeconómica da Galiza, di:

“Cada volta vexo-me máis afincado n-as miñas ideas sindicalistas: suprimindo o Estado, outra d’as ventaxas que s’arrecadan é a de suprimir a política; e a política, vou vendo que é a nosa gran doenza racial, a que máis axiña compre aniquilar. Hai que atopar a maneira de que o galeguiño non poida ter un mandiño, e a mellor maneira consiste en suprimir o mandiño: o Estado con todal-as suas orgaizacións. Aconselloche seriamentes que te impoñas o traballo, por unha ves n-a tua vida, d’estudar o anarquismo, e sobre todo a súa forma máis práitica que é o sindicalismo. Aseguro-che que si a sua verdade non chegase a convencer-che, convencerían-che as innumerables ventaxas que traguería no caso d’a Nosa Terra, pola índole d’o noso caraute racial.”

Esta clara referencia con frecuencia se tratou de sepultar, con moita letra impresa, baixo o compromiso “nacionalista” tantas veces expreso polo propio Manuel Antonio na súa correspondencia. Mais, que cousa é o nacionalismo para el? Apenas, tal vez, a rebeldía perante a agresión cultural que a Galiza está a sofrer, como o era para moitos nacionalistas? Adere o nacionalismo na defensa da identidade cultural do país, mais na súa praxe política o seu espírito libertario non se reduce a unha perspectiva edificada nas necesidades espirituais da nación, aínda, en parte, por reconstruír. O seu “nacionalismo” implica unha preocupación pola libertación total dos galegos e non é un concepto facilmente aplicable aos nacionalistas da época, senón mais ben unha perspectiva anarquista rara na Galiza que, entre 1920 e 1930, incluía máis na súa loita do que unha mudanza socioeconómica: a libertación do país tamén no plano identitario-cultural. A súa ideoloxía, perante o modo de actuar do groso dos nacionalistas, haberá de o situar en territorio á parte. Os nacionalistas estaban, podemos dicir desta perspectiva manuelantoniana, pouco comprometidos co que el denominaba unha “loita xeneral galeguista”:

“Eu considero-me fora d’a Yrmandade, porque resulta estreita de máis prá cantidade e intensidade de Nazoalismo que eu sinto”.

Canto á súa posición como artista, son habituais as interpretacións críticas que entenden a súa rebeldía como influencia exclusiva das manifestacións e atitudes de outros vangardistas da época. Así as cousas, súa atitude como creador nunca foi

interpretada como unha perspectiva coherente coa ideoloxía anarquista. Neste sentido, na súa perspectiva creadora non escasean conceitos por el defendidos que non teñen lugar no marco teórico-práctico dos nacionalistas. Frente ao culturalismo nacionalista, preocupado por recuperar as raíces aínda vivas das tradicións autenticamente galegas, opón Manuel Antonio de modo irreverente unha negación "da Lei e da Costume" conducente a un individualismo levado até ao extremo, en que fai da "independenza un sagro fanatismo", escribindo "somentes pra si" a "súa expontánea expresión" aínda a risco de non ser comprendido: "consagramos a individualidade até o extremo de desexar que a definición de cada un de nós sexa unha verba: o seu propio nome."

Frente á sacralización das investigacións sobre as raíces da nación galega, creadora dun "Altar de Mitos e fracasos", escolle el denunciar a "acefalia que supón o desexo de definir co pasado a hora de hoxe", xa que"a nosa roita, nos primeiros pasos, quer tan só coñecer por onde non debemos ir: todolos outros camiños poden ser nosos. A Novedade que enxerguemos é tan só u arredamento, un ceibamento do pasado sin a definición da súa resultanza: isto é artitrairamentes persoal." Neste punto, a falta de programa de que tradicionalmente os anarquistas teñen sido acusados polos movementos comunistas teñen un paralelo na perspectiva manuelantoniana da creación: para chegar á revulución estética é preciso abandonarse na "anárquica dileición individual". Para el como para os anarquistas, ter un programa previo á acción revolucionaria constitúe unha tentativa de dirixismo inaceptábel.

Ao mesmo tempo, a súa actitude xa comentada en contra da acción política e institucional en xeral tamén ten correlación na súa intervención artística cando rexeita os "mestres" e os "seus consellos". Así, frente á caracterización burguesa dos nacionalistas, feita por Risco, de "élites de escolleitos con voto de valor excepcional frente ó voto dunha masa calquera", Manuel Antonio afirmará o seu antiburguesismo. Definir, portanto, Manuel Antonio como "un nacionalista", sen máis explicacións, é tarefa obscura e intereseira. Contra quen dirixía, entón, estas palabras?:

"Porque é pretender andar cos pés atados e tratar de libertarnos dos trabamentos esternos sin facer denantes o mesmo coa podredume interior"; "é vergoñoso falar da escravitude da Terra, mentras non se teña feito todo o que compre por anulala."

Con toda probabilidade a certos representantes nomeados do nacionalismo, movemento en que, ao mesmo tempo, se sente incluído por debido ao seu compromiso coa liberdade da nación. Mais é só nesta revolta, radicada no plano cultural, que Manuel Antonio, nos anos vinte do século XX, está próximo do proxecto nacionalista. A súa vida sitúao antes como pequeno burgués –lembremos que entre os afiliados aos sindicatos era difícil atopar xente con estudos medios e superiores– facto que lle permitiu relacionarse cos nacionalistas e ser permeábel a parte das súas reivindicacións. A súa inclinación para a teoría anarquista –coñecida tal vez no ambiente mariñeiro– fornécelle unha perspectiva asumíbel para a súa vida que, por outra parte, non pode evitar comunicar coa visión artística. Neste sentido, no que respecta da arte ao servizo da causa política, nin dubida:

"Encol disto, pensa que someter o arte á necesidades da vida en troques de someter a vida ás necesidades do arte, é a forma máis engullosa de filisteismo."

Manuel Antonio, como el propio demostra, defende até tal punto o pobo galego que o desexa liberto tamén dos seus gobernantes. Como anarquista, non pode imaxinar unha sociedade libre en que parte dos seus individuos aínda sexan escravos.



O desaloxo do CSO Minuesa. Cando os telexornais descubriron aos okupas.

Por ***Revista Contrahistoria***

O 18 de maio de 1994 as sobremesas españolas sobresaltábanse coas impactantes escenas de centos de mozos enfrontándose á policía en pleno centro da capital. Afeitos aos violentos termos de manifestacións estudantís ou protestas de diversa índole, o certo é que a maioría aínda non oíran nin sequera falar daqueles «okupas», pero, aquel non sería o último telexornal encabezado por estes durante os anos seguintes.

O fenómeno da okupación desembarca con certo atraso en Madrid, tras pioneiras experiencias en Barcelona e Euskal Herria, influídos por aqueles krakers holandeses e autonomen alemáns. Como aquela emblemática canción da banda Tarzán «primeiro foi Amparo, logo Rolda Atocha e finalmente Argumosa». Primeiros intentos respecto diso entre o 85 e 87 con escaso resultado, aínda que de vital importancia ao iniciar coa súa práctica o emerxente movemento. Despois daquelas, e algunha máis, a okupación da rúa Arregui e Aruej, bautizada como Kasa Popular de Vallecas, permitía avanzar nese sentido ao permanecer por primeira vez no tempo. Ao redor de 100 días nos que se desenvolven todo tipo de actividades e encontros, achegando experiencias prácticas ao redor da propia okupación en si.

Case á vez, naquel verán do 88, os traballadores da Imprenta Fillos de E. Minuesa S.L., situada no 24 da rolda de Toledo, inician un peche nas instalacións para evitar o case inevitable peche da empresa. Minuesa fora unha importante imprenta nada a mediados do século XIX, aínda que numerosas débedas acumuladas levárana ao bordo da quebra. Os traballadores descubrirían certo plan para reedificar a zona con novas vivendas, ademais do desvío premeditado de numerosos pedidos co fin de facilitar a ruína ante a aparición dun posible comprador. Desta forma, os traballadores inician o peche nas instalacións e unha combativa mobilización que incluiría cortes de tráfico, pegadas de carteis... apoiada de forma solidaria entre numerosos sectores. Moi particularmente, facendo causa común contra a especulación que ameazaba o futuro de ambos, aqueles okupas de Arregui mostráronse especialmente solidarios co conflito, participando desde ese momento ámbolos colectivos en distintas mobilizacións e actos conxuntamente.

Pertencendo ao mesmo edificio e donos, encima da imprenta sitúanse vivendas con algúns veciños de renda antiga que ven tamén ameazada a súa presenza. Tras o desaloxo de Arregui, moitos daqueles okupas traslándanse a algunhas das vivendas baleiras situadas sobre Minuesa facendo causa común tamén cos veciños xa existentes.

Finalmente, un xulgado dá a razón aos traballadores de Minuesa que abandonan o seu peche tras ser obrigado o propietario para indemnizalos convenientemente, embargando o edificio e a maquinaria para o seu pago. Progresivamente, os antigos donos de Minuesa desentenderíanse do edificio, practicamente arrasándoo para baleiralo de imprentas e demais e negándose a realizar ningún tipo de mantemento coa esperanza de obrigar ao seu abandono por parte dos seus inquilinos, condición indispensable para facer efectiva a súa venda. Un incendio máis que sospeitoso, denunciado como provocado, arrasaría parte do inmoble o 1 de agosto de 1989.

Cos locais ruinosos e abandonados, algúns daqueles mozos inquilinos das vivendas, que xa se okuparan na súa totalidade, deciden utilizar aquel antigo espazo da imprenta para realizar diversas actividades, dando pé ao nacemento do Centro Social Okupado Minuesa. Convertido en centro neurálxico do movemento antagonista madrileño, a través del realizaríanse numerosas campañas e xornadas de vital importancia, achegando un necesario espazo físico onde colectivos, bandas musicais, experiencias, individuos... puidesen atoparse.

Desde 1991 realízanse importantes mobilizacións para evitar calquera intento de desaloxo, apoiada cada vez con maior entusiasmo por diversos colectivos veciñais ou autónomos. En setembro do 93 a policía nacional abre no solar contiguo a macro comisaria existente na actualidade, convivindo incómodamente durante meses coa experiencia okupa.

Finalmente, aquela mañá de 1994 case dous centenares de axentes e un helicóptero dispóñense a facer efectiva a orde de desaloxo. 117 persoas péchanse no seu interior. Varios centenares máis concéntranse na rúa de forma solidaria. Desde as 9 horas da mañá iníciase as cargas e as carreiras, disturbios que se estenderían durante máis de catro horas polos arredores de Lavapiés, Embaixadores e Atocha, escandalizando a prensa e aos españolitos de ben. Diversos actos solidarios multiplicáronse por toda España, tamén en países como Alemaña, Holanda ou Italia. Outras posteriores mobilizacións terminaron tamén en incidentes. Algo despois, o 17 de xuño, unha manifestación Prol-okupación reunía a 1500 persoas que entraban nunha nave abandonada de rolda de Atocha ao termo da marcha.

Tras Minuesa e o seu desaloxo, os interesados e simpatizantes ao redor da okupación multiplicaríanse en Madrid e outras cidades, igualmente as experiencias respecto diso, convertendo durante anos á okupación en motor e centro neurálxico de difusión e encontro de distintos colectivos e individuos críticos e antagonistas. Nada volvería ser igual desde entón.



Essa parvoíce da linguagem

*Artigo de **Pim Patinho Penya**, publicado originalmente em Julho de 2002, por **DELIBERADAMENTE** voceiro das **MNG**.*

Um idioma é a cosmovisom dumha comunidade de falantes. Cada idioma apreende-nos umha certa conceiçom do mundo e com ela transmite-se parte do pensamento, do jeito de agir e sentir que tem umha sociedade. Ao mesmo tempo a língua actua no interior da pessoa, servindo de veículo de articulaçom do pensamento conformando o que chamamos funçom de identidade. A medida que apreendemos umha língua imo-nos informando do mundo que nos rodeia e a conceiçom da realidade que nos transmite vai condicionar as nossas formas de pensar, ser e estar. Umha realidade social conformada polo patriarcado manifesta umha discriminaçom de género que se reflicte numha conceiçom do mundo androcêntrica; o ser humano masculino considera-se como centro do universo e fai equivaler o masculino ao humano em geral.

Esta ordenaçom da sociedade patriarcal transmite-se por umha linguagem também androcêntrica, onde o masculino (e estamos a falar quando o género gramatical se refere a homes e mulheres) tem duas valências: considera-se genérico, integrador, universalizador e, ao mesmo tempo, especÃfico, só para os seres humanos de sexo masculino; polo tanto a utilizaçom quantitativa e qualitativa é enorme, configurandose na "norma". O feminino só se vai utilizar como termo específico para referir-se ás mulheres, significa a excepçom, o residual, o outro, o que nom tem categoria abondo para abranger a toda a humanidade.

Esta posiçom assimétrica dá muitíssimo rendemento ao patriarcado assentando as suas bases: hierarquizaçom do masculino sobre o feminino, confusom muito propicia entre o masculino e o humano e ocultamento e silenciamento do feminino. No estudo da adquisiçom da linguagem nos seres humanos nota-se em falta saber como actua na formaçom da personalidade das nenas esta categorizaçom da língua. Há umha aprendizagem que tenhem que fazer muito aginha e da que os nenos nom se tenhem por qué preocupar: quando o masculino é genérico e as engloba também a elas e quando é específico e as exclue? Que confusom mental, que especie de esquizofrenia dá-se nas nenas tendo que apreender a diferenciar isto? Que vantages tenhem os nenos, desde tam cedo, sendo o paradigma de tudo, veiculizado também pola linguagem?

Numha sociedade hierarquizada por géneros, o masculino, utilizado como universalizador remite inconscientemente no pensamento a um referente masculino específico, ser humano do sexo masculino, ocultando o feminino e impregnando o pensamento das pessoas da inferioridade que supom este género (os homes, os trabalhadores, os vizinhos, os dirigentes, os estudosos...) A utilizaçom do masculino como universalizador vem sendo, deste jeito, umha agressom mais do patriarcado, mas ante as protestas feministas lembra-se-nos que devemos sentir-nos incluídas nesse masculino integrador tam correcto gramaticalmente e que o mundo nom vai mudar por empregar o feminino e o masculino tam contrário á economia da linguagem.

Que diríamos se nos apresentassem ante outros povos como pessoas espanholas? Nós, rapidamente pontolizariamos que somos galegas, ante o qual poderiam responder-nos que A Galiza já está incluída na Espanha. Consideraríamos isto como um silenciamento, como umha agressom ante o que somos. Explicaríamos que é umha imposiçom histórica e que, ainda que legalmente seja assim, nom concordamos com isso e estamos a luitar para que mude.

As mulheres vemo-nos abocadas a utilizar o masculino aínda quando só haja um integrante masculino dentro do grupo de falantes e, se nom é assím, aginha se escuitam protestas ou rectificaçons. "Estamos todos?" "Quem é o director do centro" as mulheres temos a obriga de considerar normais estes enunciados, mas experimentade a emprega-los em feminino. A utilizaçom do feminino como genérico causa risa, mas o que há que analisar é que nestes casos nom é a suposta "incorrecta utilizaçom gramatical" o irrisório, senom a inclusom de alguém de género masculino dentro do que se considera socialmente um grupo inferior: ser mulher é rebaixar a categoria. Assim é certo que a mudança da língua nom vai mudar o mundo. Somos bem conscientes de que nom é tam fácil, mas sim é obrigar-nos a mudar os esquemas mentais, descubrir onde está a discriminaçom oculta e buscar alternativas.

Os caminhos nom estám fechados, dam-se numerosas alternativas na fala e na escrita: reduplicaçons, "abertas e abertos"; termos mais genéricos, "os seres humanos", "a vizinhança"; a utilizaÃ§om de "pessoa" mais a qualificaçom a continuaçom, "as pessoas trabalhadoras"; a utilizaçom do feminimo como genérico ante grupos mistos para chamar a atençom sobre o problema, a utilizaçom do feminino primeiro nas enumeraçons "companheiras e companheiros" (nas enumeraçons começa-se polos termos mais importantes, seria, logo, umha medida de acçom positiva); a proposta de que isto se faga por orde alfabética, "amiga e amigo" mas "assessor e assessora"... Poderiamos seguir falando de soluçons lingüisticas porque tudo isto ainda está fervendo na pota e nada é definitivo. Complicado? na medida que precisamos pensar, sim; mas o que cumpre é ter vontade. A língua é algo vivo e maravilhoso que tem dentro da sua própria estrutura infinitas possibilidades e a imaginaçom nom nos falta para criar um outro mundo nom patriarcal.



O traballo é dominio patriarcal

*Este texto é o punto 7 do **«Manifesto contra o traballo»**, publicado en 1999 polo **«Grupo Krisis»** (Alemaña).*
Título orixinal: Manifest gegen die Arbeit,
Autorxs: Zeitschrift Krisis.

«A humanidade tivo que facerse cousas espantosas antes de conseguir crear o si mismo, o carácter idéntico, instrumental, masculino do ser humano, e algo diso repítese todavía en cada infancia.»

Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, Dialéctica da Ilustración

Aínda que a lóxica do traballo e a súa transformación forzada en materia diñeiro poidan presionar nesa dirección, non todos os ámbitos sociais e as actividades necesarias déixanse apresar nesa esfera do tempo abstracto. Por iso, xunto coa esfera «independizada» do traballo, xurdiu, en certo xeito como a súa outra cara, tamén a esfera privada do fogar, da familia e da intimidade.

Nese ámbito, definido como «feminino», quedan as actividades múltiples e cambiantes da vida cotiá que non se poden transformar en diñeiro ou só en casos excepcionais: desde limpar e cociñar, pasando pola educación dos fillos e o coidado dos maiores, ata o «traballo do amor» da ama de casa de tipo ideal, que consinte ao seu home esgotado polo traballo e sérvelle de «reserva afectiva». É por iso que a esfera da intimidade, como a outra cara do traballo, é declarada baluarte da «verdadeira vida» pola ideoloxía burguesa da familia, aínda que en realidade a maioría das veces non sexa máis que un inferno íntimo. O asunto é que non se trata dunha esfera de vida mellor e verdadeira, senón máis ben dunha forma igual de estúpida e limitada da existencia, á que se adxudicou un designio distinto. Esta esfera tamén é produto do traballo, aínda que separado deste, pero só existente con relación a este. Sen o espazo social separado da actividade «feminina» nunca puidese funcionar a sociedade do traballo. Este lugar é a súa silenciosa condición previa e, ao mesmo tempo, o seu resultado específico.

Isto tamén vale para os estereotipos sexuais que experimentaron a súa xeneralización co desenvolvemento do sistema de produción de mercadorías. Non é casual que se convertese nun estereotipo estendido a imaxe da muller de comportamento natural e instintivo, irracional e levada polas súas emocións de maneira paralela á do home traballador, creador de cultura, racional e con dominio sobre si mesmo. E tampouco é casualidade que a autopreparación do home branco para as esixencias do traballo e da administración estatal de recursos humanos se vise acompañada du-

rante séculos dunha brutal «caza de bruxas». Tamén a apropiación científica do mundo que comezou ao mesmo tempo estivo contaminada nas súas raíces polo fin absoluto da sociedade do traballo e as súas prescricións para cada xénero. Desta forma, o home branco, para poder funcionar sen dificultades, expulsou de si todos os sentimentos e necesidades emocionais que no reino do traballo só resultan factores molestos.

No século XX, sobre todo nas democracias fordistas de posguerra, as mulleres foron integradas progresivamente no sistema laboral. Con todo, o resultado só foi unha conciencia feminina esquizofrénica. Pois, por unha banda, a entrada das mulleres na esfera do traballo non podía traer unha liberación, senón a mesma disposición respecto ao ídolo traballo que os homes. E doutra banda, a estrutura da «separación» continuou existindo e, con ela, tamén a esfera das actividades definidas como «femininas» fora do traballo oficial. As mulleres foron sometidas, desta maneira, a unha dobre carga e, á vez, a imperativos sociais completamente contrapostos. Na esfera laboral seguen ocupando ata o presente, na súa maioría, postos de traballo peor pagos e subalternos.

Unha loita, conforme co sistema, por cotas e oportunidades de carreira para mulleres non cambiará nada disto. A lamentable visión burguesa da «compatibilidade de profesión e familia» deixa intacta a separación de esferas do sistema de produción de mercadorías e, en consecuencia, a estrutura do «desdobramento». Para a maioría das mulleres esa perspectiva é invivible; para unha minoría de «mellores soldos» convírtese nunha posición pérfida de gañadora no apartheid social, ao poder delegar as tarefas domésticas e o coidado dos nenos a empregadas («obviamente» mulleres) mal pagas.

A sacra esfera burguesa da chamada vida privada e da familia, en realidade, vese cada vez máis mermada e degradada na totalidade da sociedade, porque a usurpación da sociedada do traballo esixe a totalidade da persoa, entrega completa, mobilidade e disponibilidade temporal total. O patriarcado non é abolido, vólvese máis salvaxe na crise non recoñecida da sociedade do traballo. Na mesma medida en que se derruba o sistema de produción de mercadorías, faise responsable ás mulleres da supervivencia en todos os ámbitos, mentres que o mundo «masculino» segue mantendo de maneira simulada as categorías da sociedade do traballo.



A lingua universal

*Publicado en **Aversión nº12***

Quen non pensou algunha vez en aprender esperanto? Quen non intentou, pouco a pouco, aprender un pouco daquela utópica lingua que buscaba borrar as barreiras da comunicación? Co tempo, e pese a o maravilloso e nobre da idea, un decátase do absurdo de categorizar como *universal* unha lingua tal: a maior parte dos habitantes do planeta nin tan só utiliza o noso alfabeto, o latino. A fonética tampouco é igual, e dise que hai incluso sonidos que son imperceptibles para quen non están habituados a eles, e outros son, ademáis, impronunciables. A linguaxe universal, a posibilidade de que *todos* faláramos un idioma común, é utópico.

En parte isto llo debemos a Ludwik Lejzer Zamenhof, nado a mediados do século XIX en Bialystok, extrana zona polaca naquel entonces parte do imperio ruso, coñecida por ser a comezos do século seguinte un importante bastión anarquista. Zamenhof falaba ruso, polaco e yidish (o idioma dos xudeus de europa central) e alemán, seguramente porque Bialystok era unha rexión con culturas moi variadas; máis tarde aprendeu o resto dos idiomas de Europa occidental, ademáis de latín, grego e hebreo. Este poliglotismo e a súa visión particular da comunidade humana, moi impregnada por esa mistura de culturas rusa, polaca e xudía que convivían na súa cidade natal, levoulle a inventar unha lingua para que todas as persoas puidesen comunicarse: o esperanto.

Despois, cando un comproba a dificultade que hoxe en día supoñería a utilización dunha lingua universal, cree que a solución á barreira comunicativa é aprender cantas máis linguas mellor. Viaxar, descifrar libros extranos, coñecer compañeiros de terras remotas, balbuciar, converterse en bárbaro, nun subversivo lingüístico, dominar versos subterráneos, todo coa finalidade de comunicarse. Quizáis aprender linguas que se falan en moitos territorios do planeta. Castellano?, inglés?, francés?, portugués? Si, claro, as linguas dos grandes imperios de ultramar, gran contradicción, pero que che posibilita a comunicación con xente de rexións e culturas do máis variopintas... Pero así tamén, uno dase conta de que unha lingua común, comúnmente entendida, non che fai coñecer todas as particularidades que a súa aplicación ten en cada cultura, e menos aínda cando esas linguas , moitas veces obrigatorias para os nativos dos lugares, son as linguas do imperio, bandeira ou coroa que subxugou (e en gran parte continúa facéndoo) aos territorios en cuestión.

Tamén podemos intentar *falar ben* a nosa propia lingua. Ese pode ser o paso seguinte, unha nova trampa o ilusión. Descifrar enigmas dos nosos códigos comunicativos, aprender diferentes maneiras de expresar o mesmo, entender a diferenza entre a palabra escrita e a falada, pensar no positivo das ríxidas regras ortográficas, gramaticais e sintácticas, e na necesidade incluso de suverter esas regras. Hai incluso compañeiros que creen ver no «arte» da retórica unha vía hacia a liberación. Ou quen ven na elocuencia un bo camiño para comunicar ideas nobres (as súas, o parecer), sen ter en conta de que esa tarefa sucia do xornalismo e a política fai tempo (desde sempre?) a teñen pola man; e dicir, é o Poder quen o define, quen o defende e quen o aspira, e isto nada ten que ver coa comunicación real, entre iguais, horizontal xa que non se trata de *convencer*, por máis nobres que se crean unhas ideas ou valores, en todo caso podería ser *contaxiar*, ou simplemente comunicarse.

E tanto se traballas, como se buscas traballo, como se rexeitas o traballo, por tódolas bandas síntese: hai que aprender ruso, chino, alemán, hindi... os novos idiomas do Capital.

Tamén está a opresión lingüística, as prohibicións, máis ou menos explicitas e máis ou menos duras, de utilizar a propia lingua nativa, a lingua indíxena da comunidade. Neste sentido os Estados modernos fixeron estragos. E é a lingua da autoridade, a lingua da dominación, a encargada de facerse valer sobre as outras, a que impón os seus códigos e as súas regras comunicativas. Neste sentido hai unha lingua, particularmente universal, que se impón sobre todas as outras, e sobre calquera forma de comprensión ou expresión: o diñeiro.

O diñeiro é unha lingua moi viva. É unha linguaxe e é, por duro que nos pareza, ese idioma universal, distopía lingüística por experiencia.

É triste ver que as linguas desaparezan e se perdan. Tamén é triste que se limite as persoas (e máis que nada aos nenos) non só a coñecer ou aprender a lingua que falaban os seus antepasados ou alingua que antiguamente se falaba onde viven, senon tamén que se ignore que no seu entorno (máis que nada nas cidades europeas de hoxe en día) hai moitas linguas, moitas e variadas formas de comunicarse. Pero tamén é triste que nós mesmos en complicidade coas tecnoloxías limitemos cada vez máis a lingua coa que nos comunicamos cotidianamente a través de todos estes dispositivos de control de comunicacións e movimentos, como son os teléfonos móviles actualmente. Tamén entristece que cada vez sexamos menos capaces de ler, e non só as palabras escritas nos libros e demáis soportes, senon o que da realidade, entre liñas, poidamos interpretar.

Un caso que nos ven a mente é a dun xoven arqueólogo de apelido Huntington, a quen logo de traballar durante meses na trabucción dunhas tabliñas escritas en sumerio (a forma de escritura coñecida máis antigua) para un centro de renome, o atoparon espido nos corredores do establecemento berrando «despois de miles de anos de silenzo son o primeiro en escoitar esa voz». Morreu meses máis tarde, a idade de 32 anos nunha clínica psiquiátrica. Algunhas persoas decían que polas noites o escoitaban falar nunha lingua indescifrable e rir a gargalladas.



Reseñas

Documentário 'Porta para o exterior'

PORTA PARA O EXTERIOR é uma viagem que nos permite transitar polas experiências de mais de 70 pessoas entrevistadas, que nos mostram como e porque vivem a sua língua diariamente como uma língua que se fala não só na Galiza, mas também noutros lugares do mundo —Brasil, Portugal, Angola, Moçambique, Cabo Verde e Timor Leste— e os desafios que leva consigo. O documentário pretende conhecer sem intermediários quais as razões dessas pessoas afirmarem que galego e português são variedades do mesmo idioma e quais são as suas propostas de futuro para que @s falante da língua ao norte do Minho se empoderem mais ainda, agora que os dados do IGE (Instituto Galego de Estatística) falam de que apenas 13% das crianças galegas menores de 14 anos tem como língua diária a que tinha sido maioritária em gerações anteriores.

PORTA PARA O EXTERIOR tem como objetivo divulgar o reintegracionismo, uma via para o futuro do idioma invisibilizada desde a década de 80, que foi banida dos círculos oficiais da língua galega e desprestigiada socialmente a partir da implementação das "Normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego" aprovadas para o ensino no ano 1982.

Direção e roteiro: Sabela Fernández / José Ramom Pichel

Voz em off: Sara Mejuto

Edição e montagem: Axóuxere

Produção: Axóuxere / Agal

Distribuição: tenda.axouxerestream.com



"A irmandade da costa" – Nova ferramenta subversiva, contrainformativa e anarquista

Por *O gajeiro na gavea*

Nasceu este grupo contrainformativo anarquista nestes dias de abril quando dim que rebentam as mais bélidas flores e que, segundo contam el@s mesm@s na definiçom da sua web **airmandadedacosta.info**, as autodenominad@s **@s irm@s da costa**, tem vocaçom de servir de *"ferramenta subversiva para os movementos sociais corunheses e para toda a insurgência galega. Um maço para golpear consciências, para fazer tremer o estabelecido, para romper submissons e desbancar autoridades. Umha pinga de cáustico veleno no cóquetel dos que mandam, um delicioso aroma de cicuta na sopa informativa do poder. Umha sanguinária almorreira terrorista no cu de quem nos governam, já se digam fachas ou progres, "do câmbio" ou do "nom levo solto". Um chisco de poesia gamberra e impertinente no monótono zumbido do telejornal, um ex abrupto ateu sobre a folha paroquial da "livre informaçom""*.

Além apontam que *"com burlona reverência, recolhemos o nosso nome das pútridas mãos dos piratas caribenhos do século XVII, para arvorá-lo entre os farrapos da nossa negra bandeira libertária e cuspi-lo com sanha no rostro de qualquer autoridade. Desde os arquipélagos do caribe até as Rias Altas, desde a ilha da "Tortuga" até as ruas da Corunha, a história da luita pola liberdade escréve-se coa honestidade de mil batalhas perdidas e nenhuma retirada. Coa valentia do que perde sempre e nunca quebra, do que luita até o final umha batalha perdida. Do que prefire perder com orgulho a viver com vergonha... ou, simplesmente, com resinaçom. De derrota em derrota até a vitória final"*.

Desde esta minha humilde gávea, e umha vez estreitados laços de amizade e de concórdia, quando nom de plena colaboraçom no quanto e quando de mim precisem, dou-lhes a bem-vinda a estes procelosos mares da virtualidade:

Bem-vindas pois á trama de piratas, corsárias e bucaneiras que compartilhamos maneiras e artes para tratar de plasmar a realidade sem sortilégios nem fiorituras, navigando sempre contracorrente numha derrota que nos leve a desejada vitória contra os verdadeiros inimigos do planeta: os acumuladores do capital e seus ferventes siareiros.

Desde já se passam a ter um oco na minha coluna de ligaçons e manterei-me ajejante as suas novas e convocatórias, pois pretendem servir de altavoz das diferentes atividades que se estám a celebrar nos Centros Sociais da Galiza irreverente, mais lá das páginas das mal chamadas "redes socais" que nom venhem sendo mais que armas de duplo fio em mãos desse inimigo a quem dizemos combater.

Vémo-nos nos mares!!

«Vento de través»

O «H» apenas umha letra diacrítica com espíritu de crítica.

Digeróm-me de escrever algo sobre as letras galegas e mirei de gabar aquelas que fam do meu galego, umha língua peculiar ; aquelas com som ou sons que dam razom a quem avogamos pola reintegraçom, porque abrangem a nossa peculiar fonética (essa que nos fai diferentes no falar índa que empreguedes um idioma alheio). Mas acho que é um tema abondo tratado por lingüistas que conhecem muito milhor do que eu essas «peculiaridades», assim que optei por falar do «H» ("agá"), do que damos em dizer que é umha letra muda, se bem -como aponta o Doutor brasileiro Simônides Bacelar na sua Palestra «Aspectos correntes em terminologia médica»- falar de «H» mudo é questionável, pois mudo é quem nom fala, e prefire falar dele como «nom vocalizado».

Assim o nosso «H» carente de som nom é propriamente consoante e nem vogal, porque nom tem valor algum de som ou ruído, sendo assim que: *«Oh! esse home hoje veu á sua hora; hum!»*, soa tal qual que: *«O! esse ome oje veu á sua ora; um!»*

Mas no nosso galego, ao igual que noutras línguas irmãs, e a diferência da «abusona» que aninha furtiva na nossa terra, nom tiramos só moi pouco do «H» calado; senom que mesmo prescindimos do «agá» "intercalado" no meio das palavras quando os elementos estám justapostos: *«desarmonia, desinivida, ...»* ou anteponhemos um hífen nos termos compostos engandindo assim a pausa própria da nossa pronúncia: *«anti-histórico, pré-humano, ...»*

E como suponho estaredes prevendo, algumha outra razom há para adicar-lhe esta coluna o «H» e sim, acertástedes: sua posiçom detrás doutras letras, quando o «H» nom só deixa de ser carente de som, senom que imprime modificaçons notáveis ás letras que acompanham:

—Tras do nosso «C» adquire um som palatal africado surdo /ʃ/

—Depois de «L» se passa de alveolar a palatal /ʎ/

- Seguido do «N» levanta a língua até o prepalatal e segue a ser nasal sonoro /ɲ/

—E, segundo gostos, tamém pode ir tras do «M» nos indefinidos femininos para nom cair no exotismo do normativo «unha», que nos fai morder-nos as idem ás reintegratas cada vez que vémo-la escrita.

—Além, aínda que nom seja admitida por norma nenhumha há quem gosta de ponhe-lo tras do «G» para dar-lhe o som da «gheada», característico fenómeno fonético próprio da mitade ocidental galega que fai faringal e surdo o velar sonoro do nosso «G» quando média diante de «a», «o», e «u».

Além, segundo o publicado na wikipédia, historiadores acreditam que essa letra surgiu inicialmente de um hieróglifo egípcio que representava umha «peneira»; e já se sabe que *«ter numha peneira a alguém»* é tratar alguém muito bem, com muito cuidado, esmero e carinho. E isso é quanto precisa nossa língua para perviver no futuro.

E remato com umha outra adenota histórica: por volta de 900 a.C. os gregos adotaram a letra e como nom pronunciavam a primeira parte desta, a denominaram simplesmente de **«ÊTA»**. Agora só agardo que rematar com este «palavro» esta coluna nom seja motivo de investigaçom fiscal. Ogalhá!

ogajeironagavea.wordpress.com

